

Jesu Leiden für andere im Neuen Testament

Martin Karrer

Das Leiden Jesu für andere bildet ein ebenso umfangreiches wie schwieriges Thema. Um es im Gespräch mit anderen Religionen auf einen Begriff zu bringen, bietet sich eine Zusammenfassung als stellvertretendes, sühnendes Leiden an.¹ Doch ebenso reizvoll und wichtig ist eine Ausweitung auf breitere Aspekte. Werfen wir einige für die Religionsbegegnung wichtige Schlaglichter auf dieses Diskussionsfeld, dargestellt in der Form von Thesen mit Erläuterungen.

1. Die schwierige Kategorienbildung

These: Es kann die Erfassung des neutestamentlichen Sachverhalts und das Gespräch mit dem Islam erleichtern, wenn die Diskussion nicht bei den Begriffen der systematischen Reflexion einsetzt. Selbst der Begriff der Stellvertretung ist deshalb in seinem Gewicht zu mindern.

Die frühneuzeitliche Theologie (sog. Übergangstheologie und Neologie)² übersetzte mit dem Ausdruck »Stellvertretung« die Ideen der

¹ Überblicke bei *Jörg Frey*, Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven, in: *Johanna Christine Janowski* u. a. (Hg.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte I*, Neukirchen 2006, 87–121, und *Günter Röhser*, *Stellvertretung im Neuen Testament*, Stuttgart 2002, 11–24. Röhser tritt (ab 29) für die Erneuerung eines »exklusiven« Stellvertretungsbegriffs ein (d. h. ein Verständnis Jesu Christi als exklusives Subjekt und Mittler der Stellvertretung). Frey markiert die neutestamentlichen Differenzierungen, die sprachlichen Probleme und das besondere Gewicht der Tilgung von Sünden; er hebt hervor, dass die Stellvertretung nicht notwendig Sühne impliziert, »auch wenn umgekehrt das Motiv der (kultischen) Sühne nur im Rahmen einer gewissen Vorstellung von Stellvertretung verständlich« werde (93).

² Vgl. besonders *D. Siegmund Jacob Baumgarten*, *Evangelische Glaubenslehre. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischer Einleitung*, hg. von

»stellvertretenden Genugtuung« und der »Ersatzhandlung«, in der das Christusgeschehen dem Menschen den durch seine Schuld verlorenen Zugang zu Gott wieder eröffne (die *satisfactio vicaria* und *substitutio vicaria*). Dass Christus den Menschen zugute an ihrer Stelle starb, schien ebenso einfach wie plausibel formuliert, eingebettet in ein größeres, in der Theologiegeschichte³ entstandenes Gedankenfeld.⁴

Trotzdem entstanden rasch Bedenken. Zum einen kennen die griechische und die lateinische Sprache, damit die Leitsprachen der Antike um die neutestamentliche Zeit, kein präzises Äquivalent für »Stellvertretung«. Zum zweiten errichtete der philosophische Umbruch des späten 18. Jahrhunderts eine hohe Klippe: *Immanuel Kant* stellte heraus, Schuld und Tod seien solch ureigene Charakteristika und Bestimmungen des einzelnen Menschen, dass sie nicht auf einen anderen übertragen werden könnten. Scharf mit ihm gesagt, kann und darf kein Mensch an die Stelle des anderen in seiner Schuld treten.⁵

Der Begriff der Stellvertretung bedarf deshalb präzisester Umschreibungen und Deutungen, um philosophisch und theologisch aktualisierbar zu werden. Es sei unbestritten, dass Kant⁶ und viele seither solche Aktualisierungen mit beträchtlichem Erfolg versuchen⁷ und die Anwendung

D. Johann Salomon Semler, Halle 1759, 210 (dazu *Stephan Schaede*, Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie, Tübingen 2004, 550 f.) und *Georg Friedrich Seiler*, Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi. Nebst e. Anhang der Schriftlehre von d. Rechtfertigung des Sünders vor Gott u. der Lehre von der Erbsünde, Tübingen 1778, 207, 232 u. ö. (dazu *Karl-Heinz Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991, 82–86). Weiteres bei *Karl-Heinz Menke*, Art. Stellvertretung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 20, 126–129.

³ Besonders seit Anselm: zu ihm *Georg Plasger*, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu »Cur Deus homo« von Anselm von Canterbury, Münster 1993 u. v. a.

⁴ *Schaede*, Stellvertretung (s. Anm. 2), 7–270, erschließt die Begriffsfelder der *vicariatio*, *substitutio*, *subrogatio*, *procuratio*, *repraesentatio*, *locutenentia* und *intercessio*.

⁵ *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 98 (1794) [Akademie-Ausgabe, Abt. 1, Bd. 6, Berlin 1914, 72, bzw. Reclams Universalbibliothek 1231, Ditzingen 1974, 91]: Sündenschuld könne »nur der Strafbare, nicht der Unschuldige [...] tragen«.

⁶ Bei Kant vertritt im Ergebnis nicht mehr die unschuldige Person Christi den schuldigen Menschen, sondern internalisiert sich der Vorgang, so dass die gute Gesinnung des Menschen seine verderbte überwindet (vgl. *Kant*, Religion [s. Anm. 5], 74).

⁷ Vgl. *Karl Barth*, Humanismus, Zollikon 1950, 7 u. ö.

auf die Schriftauslegung großen Reiz besitzt.⁸ Dennoch vermag keine Aktualisierung die spezifische Genese des Begriffs zu übergehen. Weil er einer ursprünglich innerchristlichen und nachneutestamentlichen Reflexion entstammt, ist seine Anwendung auf die älteren Quellen schwer und seine Referenzfähigkeit im Vergleich des Christentums mit nichtchristlichen Religionen wie dem Islam begrenzt.

Wechseln wir angesichts dessen zu einer allgemeineren antiken und religionsgeschichtlichen Kategorie, der Kategorie der Leidensbereitschaft für andere, um den neutestamentlichen Sachverhalt zu beschreiben:

2. Leidensbereitschaft und Lebenseinsatz für andere

These: Die Antike gab dem Lebenseinsatz für andere höchsten Wert. Wer diesen Einsatz bewusst auf sich nahm, konnte auf Verehrung zählen. Das hilft wesentlich, das Neue Testament zu verstehen. Namentlich das Johannesevangelium aktualisiert in seiner Deutung Jesu die Motive des Lebenseinsatzes für Freunde und Volk.

Quellen um die Zeitenwende besingen den Lebenseinsatz für andere in einer Fülle von Beispielen. Liebende geben ihr Leben für die Geliebten (zunächst im Mythos, dann laut gelegentlichen Grabsteinen auch in der Lebenswirklichkeit).⁹ Ein Freund ist bereit, für seine Freunde – und

⁸ Man denke etwa an die Rede von einer »Existenzstellvertretung« im Sühnopfer, die Hartmut Gese in die Exegese einbrachte: Vgl. *Hartmut Gese*, Die Sühne, in: *ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1991, 85–106, bes. 87 u. ö.; vgl. *Bernd Janowski*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff, Stuttgart 1997, und *Otfried Hofius*, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu (1983), in: *ders.*, Paulusstudien, Tübingen 1989, 33–49, bes. 41 f. Die Opfertheorie ist freilich nicht unumstritten.

⁹ Das berühmteste mythische Beispiel ist die *devotio* (Selbsthingabe) der Alkestis für ihren Gemahl Admet (vgl. *Mary L. Lefkowitz*, Women in Greek Myth, London 1986, 63–67). Grabsteine imitieren die Haltung, zum Beispiel die Versinschrift I 1738 bei *Werner Peek*, Griechische Versinschriften, Berlin 1955 (wonach eine Frau für ihren Ehemann Zenon stirbt). Den sozialgeschichtlichen Kontext bildet die als äußerst eng geschehene Verbindung einer Frau zu ihrem Gatten und dessen Familie (die Frau folgt laut Überlieferungen ihrem Mann sogar gelegentlich in den Tod); vgl. *Anton J. L. van Hooff*, Martyrs of Love, Eros and Thanatos in Classical Literature, in: *Friederike Pannewick* (Hg.), Martyrdom in Literature. Visions of Dead and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity, Wiesbaden 2004, 125–136.

zwar so viele Freunde wie möglich – zu sterben und sieht darin gegebenenfalls sein Lebensziel.¹⁰ Ein Held und vollendeter Mensch opfert sein Leben schließlich für die gesamte Gemeinschaft, in der er lebt. Wer sind die Größten des Menschengeschlechts, fragte rhetorisch etwa Cicero und antwortete: Die seien es, die sich zum Helfen, Schützen und Bewahren von Menschen (*ad homines iuvandos, tutandos, conservandos*), wegen des allgemeinen Wohls, für das Vaterland (*pro patria*) dem Tod preisgaben.¹¹

Eine solch hohe Wertung der Gemeinschaft ist den westlichen Kulturen heute fremd, und der Missbrauch des Gemeinschaftswertes in Deutschland zwischen 1933 und 1945 unterstreicht die notwendige Skepsis. Andererseits hielt sich die Hochschätzung von Gemeinschaften und ihren Werten in manchen muslimischen Gesellschaftsräumen (man denke an die Diskussion um die sogenannten sozialen Menschenrechte und anderes), so dass an dieser Stelle ein Verständnis füreinander wachsen kann. Betrachten wir unter dieser Perspektive die eindrucklichste Rezeption im Neuen Testament: Das Johannesevangelium wagt eine Übertragung des Sterbens für Freunde und Volk auf das Verständnis Jesu. Jesus nimmt dort vor seinem Leiden in engstem Kreise von seinen Jüngern Abschied und erklärt ihnen, die größte Liebe besitze, wer sein Leben für seine Freunde hingäbe. Denn diese Liebe verbindet die Freunde untereinander und mit dem einen Gott, der sie liebt (Joh 15,9–13). Die Hingabe des Lebens für die Freunde schafft deshalb Freude bei ihm, Jesus, und diese Freude kommt bei den Seinen zur Fülle (15,11).

Wer als Freund für andere stirbt, dessen Tod stürzt mithin, antik gedacht, nicht in Trauer, sondern in die dankbare Freude zutiefst durchdrungener Gemeinschaft. Joh 17 durchdringt diese Gemeinschaft als tiefe Einheit zwischen Gott (dem Vater), Jesus und den Seinen.¹² Sie gilt zunächst den Freunden. Aber ein Freundeskreis drängt, antik gedacht, in die Weite. Der Einsatz fürs ganze Volk schließt sachlich an ihn an.

Diesen Einsatz fürs ganze Volk nun bekundet im Johannesevangelium nicht Jesus selbst, sondern der amtierende Hohepriester, dem nach religi-

¹⁰ *Seneca*, ep. mor. I 9, 8–15 schrieb geradezu, er mache jemanden zum Freund, »damit ich (jemanden) habe, für (*pro*) den ich sterben kann«. Das ähnele dem Affekt Liebender, öffne sich jedoch auf möglichst viele (*quam plurimos*).

¹¹ *Cicero*, Tusc. I 32, 116; vgl. 89 und 102; Literatur und weitere Quellen bei *Martin Karrer*, Jesus Christus im Neuen Testament, Göttingen 1998, 111.

¹² *Klaus Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Freiburg 2000, 327–339, durchdringt diese Einheit mit Hilfe des johanneischen Immanenzgedankens.

öser Auffassung besondere Einsicht gewährt ist (laut Joh 11,51 eine prophetische Gabe).¹³ Als der Hohe Rat Jesu Tod beschließt (was im Johannesevangelium schon einige Zeit vor der Hinrichtung Jesu erfolgt), vertritt er die Urteilsbegründung: In kritischer Zeit (Hintergrund ist die drohende Auseinandersetzung mit den Römern) solle ein Mensch »für das Volk« (*hyper tou laou*) sterben und nicht das ganze Volk untergehen (Joh 11,50).¹⁴

Dieses Wort bedarf der Deutung, weil es die erzählte Prozess-Szene übersteigt. Der Evangelist bietet sie im Anschluss: Jesus stirbt, recht verstanden, nicht nur für die Volksgruppe Israels in Juda.¹⁵ Er versammelt all die Kinder Gottes, die in der Welt verstreut sind, in die Einheit (*eis hen*), von der wir gerade hörten: in die Lebens-, Freundes- und Liebesgemeinschaft des einen Gottes.

Der Hohe Rat gelangte in der Szene nicht so weit. Ihm genügte, das Urteil durch eine Art Stellvertretung zu unterlegen: Wenn Jesus stirbt, erhält der Zorn Roms, der über Jesu vollmächtiges Wirken auszubrechen droht, eine Art Ventil. Roms Zorn wird sich nicht mehr am ganzen Volk entladen.¹⁶ Ein tiefer Sinn der Stellvertretung wird auch hier sichtbar: eEiner schützt die anderen. Und doch ist dem Johannesevangelium dieser Schutz zu wenig. Jesu Tod bewahrt nicht nur vor Unheil. Er bringt Größeres, johanneisch gesagt, das volle, uneingeschränkte Leben mit Gott unter Lebensgemeinschaft mit Christus.¹⁷

¹³ Diese bemerkenswerte Würdigung des Hohepriesters überrascht im Johannesevangelium, und doch bildet sie das notwendige Komplement zur dortigen Auseinandersetzung mit »den Juden«: Das Johannesevangelium sieht gerade bei Judäern und in Jerusalem eine besondere Nähe zu Gott und Gottes rettendem Handeln (vgl. Joh 4,22).

¹⁴ Vgl. *Manfred Lang*, Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund, Göttingen 1999, bes. 316–318.

¹⁵ Joh 11,52 konkretisiert *laos* (Volk) zu *ethnos*, einem antiken Sozialterminus für die Volksgruppe (seit das jüdische Viertel in Alexandria *ethnos* genannt worden war).

¹⁶ So der Zusammenhang mit Joh 11,47 f.

¹⁷ Das ist in Joh 11 (bes. 11,25 f.) vorbereitet. Der Sühnegedanke spielt dort keine Rolle. Wie *Frey*, Deutung (s. Anm. 1), 119, feststellt, bietet das Joh auch sonst »keinen eindeutigen Hinweis auf ein Verständnis« von Jesu Tod »im Horizont kultischer Sühne. Eher wäre der Sachverhalt zu bedenken, daß im vierten Evangelium Jesus selbst, sein Leib, zum neuen Tempel und Ort der heilvollen Gottesgegenwart wird (Joh 2,21 f.; 7,37–39; 19,34).« Weiteres bei *Jens Schröter*, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: *Axel von Dobbeler* u. a. (Hg.),

3. Leiden und Erhöhung zu Gott

These: Die Antike rühmte ein tapferes Leiden, das den Lebenseinsatz vollendet. Der Held konnte nach seinem Tod zu den Göttern erhöht werden. Das Neue Testament verweigert sich der polytheistischen Nuance, die hier eindringt. Die ersten Christen denken Jesu Wirken und Leiden für andere ausschließlich monotheistisch. Auch wenn der Monotheismus anders verstanden wird als im Islam, bildet er damit eine gemeinsame Basis mit ihm (und dem Judentum).

Ein für jedes interreligiöse Gespräch sehr schwieriger Punkt schließt an. Das Johannesevangelium durchdringt die Lebenseinheit Christi mit Gott, dem Vater, als eine Einheit im Verständnis Gottes. Jüdische Wurzeln halfen, das zu artikulieren.¹⁸ Aber auch die Völker boten Analogien. Die wohl bekannteste war im Nachdenken über das Sterben des Herkules entstanden: Herkules ging jammer- und schmerzvoll an einer Vergiftung zugrunde, die ihm seine Gegner bereiteten (boshafterweise unter Benützung eines Hemdes, das seine Geliebte ihm genäht hatte). Das zerstörerische Chaos, dessen Gestalten er in seinen Machttaten überwunden hatte, holte ihn am Lebensende ein. Doch selbst hier erwies er seine überragende Tapferkeit und stellte sich dem Chaos. Das erhöhte ihn über den Tod hinaus. Nach seinem Sterben erscheint er – wie ein etwa zur Zeit des Johannesevangeliums entstandenes Drama schildert – der Alkmene; sie erkennt, »dass das Chaos besiegt ist« und Herkules nun zu den Göttern gehört.¹⁹ Der tapfere Lebenseinsatz für andere und die ebenso tapfere Haltung im Sterben machen den Helden zum Gott.

Eine heute unerwartete Dimension des Lebenseinsatzes für andere tritt uns hier vor Augen: Ein überragendes Interesse der Antike galt der Würde, die ein für andere Sterbender mit seinem Tod erhielt, und die Antike scheute nicht, dem würdevoll Gestorbenen Göttlichkeit zuzusprechen. Das erste Christentum empfand dies als die vielleicht schwierigste Herausforderung seiner Theologie. Denn undenkbar war, Jesus dem

Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS Klaus Berger), Tübingen/Basel 2000, 263–288.

¹⁸ Das verfolgt die neuere Forschung bis zu *Larry W. Hurtado*, *How on Earth Did Jesus Become a God. Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids 2005, 111–133, wohl wissend, dass alle Erklärungen trotzdem eine Grenze erreichen und die scharfen Konflikte darüber, ob Jesus aus der Einheit Gottes heraus verstanden werden dürfe (bes. Joh 8 und 10,22–39), nicht ersparen.

¹⁹ (*Pseudo*-)Seneca, *Hercules Oetaeus* 1940–1982, Zitat 1946.

einen Gott beizugesellen wie einen Helden-Gott. Das hätte die Einheit Gottes verletzt. Das Johannesevangelium fand die Antwort, dass Jesus nicht erst aus seinem Leiden heraus zu Gott wird, sondern durchgängig aus der Gemeinschaft mit dem einen Gott heraus handelt (vgl. Joh 1,18). Die hohe Christologie des Johannesevangeliums ist formuliert, um in Verbindung mit einer Würdigung von Jesu Leben und Sterben den strikten Monotheismus zu sichern, den die ersten Christen mit Judentum und Islam teilen.

4. Leiden und Friedensethik

These: Der Lebenseinsatz für andere kulminiert in vielen antiken Zeugnissen in einem Sterben für andere bei der Schlacht. Das Neue Testament lehnt diese Dimension des Sterbens für andere ab. Es errichtet eine Barriere gegen jedes kriegerische Martyrium. Die Kirchengeschichte missachtete das oft. Doch seit langem ist es wiederentdeckt und verlangt Gewicht im interreligiösen Gespräch.

Nicht minder wichtig – und im Vergleich mit islamischen Überlieferungen über Ḥusain vielleicht beschwerlich²⁰ – ist ein weiterer Aspekt des Neuen Testaments. Die römische Gesellschaft pflegte die Bereitschaft, für andere zu leiden und zu sterben, mit Vorliebe in kriegerischen Zusammenhängen. Die wirkungsvollste Forderung, für die Heimat zu sterben, stammt aus einem Poem, das gerade den Tod in der Schlacht verherrlicht (süß und ehrenvoll/*dulce et decorum* sei es, für das Vaterland zu sterben/*pro patria mori*).²¹ Das Judentum begegnete dem mit Vorsicht. Dennoch beeinflusste es die Erzählungen vom Martyrium wichtiger Aufständischer gegen die Fremdherrschaft, die zwischen dem 1. Jahrhundert v. und n. Chr. niedergeschrieben wurden.²² Die Möglichkeit, das

²⁰ Zum militärischen Hintergrund in den Erzählungen über Ḥusain und manche Worte des Koran (Sure 4,74–77 usw.) vgl. *Friederike Pannewick*, Passion and Rebellion. Shīʿite Visions of Redemptive Martyrdom, in: *dies.*, Martyrdom (s. Anm. 9), 47–62.

²¹ *Horaz*, Od. III 2,13. Im Prinzipat bildete sich dieser Motivkreis zur Hingabe an den Kaiser (*devotio pro principe*) fort; vgl. *Henrik Simon Versnel*, Destruction, Devotio and Despair in a Situation of Anomy. The Mourning for Germanicus in Triple Perspective, in: *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rom 1980, 541–618 u. a.

²² Gemeint sind die Erzählungen über das Martyrium der sieben Brüder im Aufstand gegen Antiochus Epiphanes in 2Makk 7 (vgl. 14,18; 8,21; 13,14)

auf die Auseinandersetzung Jesu mit dem Regime in Judäa zu übertragen, lag deshalb in der Luft.²³ Das Christentum widerstand dem und formulierte bis zum Ende des 1. Jahrhunderts sogar ausdrücklich die Gegenposition: Wer zum Schwert greife, komme darin um (Mt 26,52).

Die Schlüsselerzählung dessen bildet die Szene von Jesu Verhaftung. Alle Überlieferungen der Szene (bei den synoptischen Evangelien und bei Joh) sind sich einig, dass die Gegner Jesu mit einer größeren bewaffneten Schar kamen,²⁴ aber auch einzelne Mitglieder des Kreises um Jesus bewaffnet waren. Widerstand wäre aussichtslos, indes in antikem Sinn heldenhaft gewesen. Einer der Anhänger Jesu griff daraufhin laut der Überlieferung zum Schwert, bereit, heldenhaft unterzugehen.²⁵ Jesus hingegen verwehrt den Widerstand.²⁶ Er ergibt sich gewaltlos, ja mit einer Aufforderung gegen Gewalt. Das Matthäusevangelium schreibt diese Aufforderung breit aus. Jesus hätte – erfahren wir dort (26,53 f.) – von Gott umfangreichste militärische Unterstützung erhalten können, mehr als 12 Legionen Engel.²⁷ Doch die Schrift zeichnet für Jesus einen anderen Weg vor, den des bitteren Leides ohne heldisches Aufbegehren.²⁸

Das Johannesevangelium erzählt fast noch eindrücklicher, Jesus ergebe sich ausdrücklich mit der Maßgabe, seine Verhaftung solle die Seinen schützen (Joh 18,8). Eine Stellvertretung ist das nicht; Jesus nimmt sein bitteres Leid nicht anstelle der Seinen auf sich. Aber es unter-

und 4Makk 8–14 (einem durch Philosophie und den Grabgesang für Gefallene beeinflussten Buch, das im 1. Jahrhundert n. Chr. entstand).

²³ Dabei ist für unseren Zusammenhang von sekundärem Gewicht, ob die zelotische Bewegung schon zur Zeit des irdischen Jesus bestand oder erst in den 50er Jahren des 1. Jahrhunderts Tritt fasste (die klassische Darstellung durch *Martin Hengel*, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden ²1976, erscheint in diesem Punkt heute als vereinfachend). Zur Zeit der Evangelien war sie in jedem Fall ein gewichtiges Moment der Geschichtserinnerung.

²⁴ Laut Joh in der militärischen Gruppierung einer *speira*, des Teils einer Kohorte, laut den anderen Evangelien weniger diszipliniert.

²⁵ Bei den Synoptikern (Mt 26,51 par.) ist er namenlos, im Johannesevangelium handelt es sich um Petrus (18,10).

²⁶ In der Erzählung bei Lk 22,51 heilt er sogar den verletzten Malchus.

²⁷ Das erinnert an die 12 einst kriegerischen Stämme Israels.

²⁸ Jeder klassischen Erzählung des Sterbens für andere widerrät zusätzlich das prosaische Ende bei Mt und Mk (Mt 26,56 und Mk 14,50): Die Jünger ergreifen die Flucht. Sie lassen Jesus in der Not allein (anders als später die Anhänger Husayns, die ihm laut der islamischen Überlieferung bis in den Tod treu bleiben; dazu *Pannewick*, *Passion* [s. Anm. 20], 49 f.).

streicht: Die Waffe ist der Gemeinschaft Jesu verwehrt, der leidensbereite Schutz der anderen ohne Waffe umso bedeutsamer.

Eine grundlegende Friedensethik – die Ethik eines Einsatzes für andere ohne Waffen – zeichnet sich hier ab. Sie setzt sich im frühen Christentum vorbehaltlos durch (Christen dürfen in der Alten Kirche nicht im Militär dienen²⁹). Selbst die militärischste Formulierung christlicher Ethik im Neuen Testament hält fest, ein Christ habe nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die nichtmenschlichen Mächte, die das Leben in der Welt erschweren. Wo der wie ein Soldat gerüstete Christ kampfbereit Schuhe und Schild trägt, bewegt er sich deshalb paradox im Evangelium des Friedens. Er bringt mit seiner Rüstung nicht Gewalt, sondern widersteht der Gewalt (Eph 6,10–17).

Das Christentum muss eingestehen, dass es in Phasen seiner Geschichte gegen diese Friedensethik verstieß. Doch seit langem erkennt es den Irrtum dieser Verstöße. Die alten Ritterorden, die Eph 6 als Charakteristikum ihrer ritterlichen Ethik verstehen, leiten aus diesem Text heute ab, die rettende Stellvertretung Christi verlange vom Christen, uneingeschränkt auf die Rettung durch Christus und deshalb selbst in Krisen auf gewaltfreies Handeln zu setzen.³⁰ Dass sich Jesus seinem schrecklichen Leiden ohne Gegengewalt auslieferte, wird zum wichtigsten Wegweiser für eine gewaltfreie Welt.³¹ Das Gespräch über Aspekte der gewaltlosen Leidensbereitschaft mit dem Islam wird durch viele islamische Diskriminierungserfahrungen und aktuelle Geschehnisse belastet und steht dennoch an.

5. Jesu Sterben für die Menschen

These: Impulse, die Jesus vor seinem Tod gab, halfen dem frühen Christentum zu einem nochmals vertieften Verständnis seines Leidens. Sie erkannten die Unausweichlichkeit dieses Leidens und die Zuwendung Gottes in ihm zu den Menschen (das *pro nobis* »für uns«) und in dieser Zuwendung eine einzigartige Vergebung menschlicher Schuld.

²⁹ Vgl. zum Beispiel *Tertullian*, *De idololatria* 19,1–3.

³⁰ In dieser Weise ist etwa das Ordensgebet des Johanniterordens zu verstehen; Text unter <http://www.johanniter.de/>.

³¹ Vgl. jüngst etwa *Evangelische Kirche im Rheinland* (Hg.), *Ein gerechter Friede ist möglich. Argumentationshilfe zur Friedensarbeit*, Düsseldorf 2005; die Kritik des Papiers durch *Ulrich H. J. Körtner*, *Flucht in die Rhetorik*, in: *Zeitzeichen* 7 (2006), 12–14, überzeugt nicht.

Wir haben bereits mehrere Aspekte der Deutung von Jesu Leiden kennen gelernt: Jesus leidet, weil das dem Willen Gottes entspricht (These 4),³² und er stirbt, um die verstreute Gemeinde Gottes in der Einheit Gottes zusammenzuführen, was ihr unverbrüchliches, durch keinen Tod zerstörbares Leben sichert (These 2). Beide Aspekte erweitern und vertiefen sich durch die neutestamentlichen Worte, die in größere Nähe eines stellvertretenden Sterbens führen. Es ist umstritten, ob schon der irdische Jesus solche Worte ausformulierte.³³ Doch nach Ostern verbreitet sich ihre Kenntnis rasch, und ihre Richtung ist aus der Zeichenhandlung des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern erkennbar. Erschließen wir sie von dort aus:

Wenn Jesus laut unseren Abendmahlserzählungen den Kelch in die Hand nimmt und mit dem Kelch auf sein Sterben anspielt (Mk 14,23 f. par.; 1Kor 11,25 f.), erinnert das ihn und die Jünger an den Zorneskelch Gottes, das heißt daran, dass Gott zornig Leid verhängt (vgl. den Kelch in den Getsemani-Szenen Mk 14,36 par.; Joh 18,11).³⁴ Dieses Leid trifft Jesus in aller Härte; Gott schont, wie Röm 8,32 ausführt, seinen Sohn nicht.

Diese Härte gegenüber Jesus wird nun zugleich zum Geschenk für die Menschen. Gott schenkt ihnen alles, was wichtig ist für die Gemeinschaft mit ihm. Er schenkt ihnen Gerechtigkeit und die Gewissheit kommander Auferstehung und Rettung im Gericht Gottes (Röm 8,31–34). Er gewährt ihnen, wenn wir zum Abendmahl zurückkehren, den Kelch des Mahls als Segenskelch³⁵ (1Kor 10,16).

Zwingend benötigen wir die Terminologie der Stellvertretung zur Durchdringung dessen nicht.³⁶ Aber wir können versuchen, das Gesche-

³² Die Leidensansagen in Mk 8,31; 9,31; 10,32–34 vertiefen das. Jesus stirbt ihnen zufolge, weil Gott das verhängt; er bleibt deshalb selbst im Tod personal Gott verbunden.

³³ Die vorösterliche Entstehung von Mk 10,45 wird von den meisten Auslegern abgelehnt.

³⁴ Dazu *Martin Karrer*, Der Kelch des neuen Bundes. Erwägungen zum Verständnis des Herrenmahls in 1Kor 11,23b–25, in: *Biblische Zeitschrift* 34 (1990), 198–221. Die Abendmahlsdiskussion hat inzwischen gravierende neue Akzente erfahren, die wir hier nicht näher verfolgen können; vgl. die Literatur bei *Hans-Joachim Stein*, *Gestalt und Bedeutung frühchristlicher Mähler nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung*, Diss. theol., Wuppertal 2007.

³⁵ Wobei Segen umfassend als Fülle des Lebens mit Gott zu verstehen ist.

³⁶ Dem Neuen Testament näher stünde eine Erschließung in der Spannung zwischen Zorn und vergebender Liebe Gottes.

hen in den Kategorien der Stellvertretung zu beschreiben. Dann vertritt Jesus in seinem Sterben all die Menschen, die in ihrer Schuld³⁷ vom Zorn Gottes getroffen werden. Der Zorn Gottes trifft statt dieser Menschen exklusiv ihn. Exklusiv, einzigartig ist Jesus ihr Stellvertreter vor Gott. Gott aber wendet gleichzeitig seinen Zorn zum Segen. Das erfährt Jesus in der Auferweckung zu unverbrüchlichem Leben und erfahren alle Menschen wiederum durch Jesus. Das rettende Geschehen in seiner Stellvertretung inkludiert sie; die rettende Stellvertretung gilt ihnen und durchdringt ihre Lebenswirklichkeit.

Insofern erübrigt sich ein vor kurzem heftig geführter Streit darüber, ob das Neue Testament eine inklusive oder exklusive Stellvertretung verfechte.³⁸ Wenn wir von Stellvertretung sprechen wollen (im Neuen Testament fehlt, wie gesagt, der Begriff), finden wir beides, die Exklusivität Jesu (an seiner Person hängt die Rettung der Menschen) und die Inklusivität des Geschehens (die Rettung greift aus in unbestimmte Weite, auf alle Menschen, die irgend erreichbar sind, und realisiert sich in ihrer Erfahrung). Die Theologie scheut einen Konflikt zur Philosophie nicht; Jesus vertritt den Menschen in dessen ureigener Schuld, die Kant – wie notiert – für unvertretbar hält. Gleichzeitig begrenzt die inklusive Dimension des Geschehens den Konflikt; die Erfahrung des Vertretenseins und rettenden Wandels ist nicht als ein fremdes Drittes, sondern anthropologisch zu formulieren, insofern der einzelne Mensch erfährt und in seinem Leben zur Geltung kommen lässt, dass kein Leid und keine Schuld von Gott trennt, Gott vielmehr seinen Segen dem Menschen trotz dessen Leid und Schuld zuwendet.

Viele Ausführungen über das Sterben Jesu »für« andere vertiefen das im Neuen Testament. Einige betonen vor allem die Einzigartigkeit des Geschehens in Jesus (z. B. die Beschreibung der Erlösung in Röm 3,24–26³⁹), andere vor allem das Ausgreifen der Rettung und die Befreiung der Menschen aus Schuld (Röm 6).⁴⁰

³⁷ Bzw. pluralisch ihren Vergehen: So formuliert die (nicht-personale) Für- bzw. Wegen-Aussage Röm 4,25 (*Frey*, Deutung [s. Anm. 1], sieht dort einen Einfluss von Jes 53, was nicht unumstritten ist).

³⁸ Hinweise zur Debatte bei *Röhser*, Stellvertretung (s. Anm. 1), 33–37, und *Schaede*, Stellvertretung (s. Anm. 2), 627–629.

³⁹ Besprechung und Literatur zuletzt bei *Wolfgang Kraus*, Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21–26, in: *Lutz Doering* u. a. (Hg.), *Judaistik und Neutestamentliche Wissenschaft*. FS Berndt Schaller, Göttingen 2007.

⁴⁰ Röm 6 gilt wegen der Partizipation der Gemeinde an Tod und (kommender)

Für das Gespräch mit dem Islam ist nicht nur die Dynamik dieser Zuwendung Gottes in Christus wichtig – das Christentum hat demnach allen Menschen, auch denen anderer Religion, unter der Perspektive zu begegnen, dass der eine Gott sich ihnen versöhnend zuwendet⁴¹ –, sondern auch ein gravierendes Komplement: Weil die Zuwendung Gottes so überwältigend groß ist, darf und muss christlich auch die Schuld des Menschen radikal gedacht werden. Das Neue Testament sieht in der Schuld eine überaus machtvolle, den Menschen übersteigende Bedrohung.⁴² Wie über die Rettung des Menschen im Christusgeschehen (der Stellvertretung Jesu), muss angesichts dessen mit Muslimen über unterschiedliche Akzente im Verständnis von Schuld gesprochen werden.

6. Das Leiden eines Nachfolgers Christi für andere

These: Das Neue Testament aktualisiert das antike Ideal, Leid für andere auf sich zu nehmen, auch über die Deutung des Todes Jesu hinaus. Ob und wie das den Gesprächsrahmen mit dem Islam beeinflusst, ist zu prüfen.

Blicken wir zurück, so wäre vieles zu ergänzen, etwa das Wissen des Neuen Testaments darum, dass sich Leid und Schmerz in der Geschichte fortsetzen. Das erste Christentum aktualisiert das antike Ideal der Bereitschaft zum Leiden für andere daher nicht nur im Verständnis Jesu.

Die eigentümlichste Passage dessen betrifft Paulus. Dieser deutete immer wieder starke Schmerzen an, die ihm eine unbekannte Krankheit und andere zufügten.⁴³ Einer seiner Schüler schloss, seine Bedrängnisse

Auferstehung Jesu als klassischer Text einer »inkluisiven« Stellvertretung (auch bei *Röhser*, Stellvertretung [s. Anm. 1], 33). Wichtige Überblicke über die Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament bieten in jüngster Zeit *Knut Backhaus*, in: *Georg Fischer/Ders.* (Hg.), *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg 2000, 65–118, und *Jörg Frey/Jens Schröter* (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen 2005.

⁴¹ Am eindrücklichsten wird diese Perspektive im großen Lied von Kol 1,12–20 formuliert; dazu *Martin Karrer*, *Zuwendung zu den Völkern – lohnt eine religionstheologische Entdeckung des Neuen Testaments?*, in: *Adel Theodor Khoury/Gottfried Vanoni* (Hg.), »Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet«. FS Andreas Bsteh, Würzburg 1998, 152–178, hier 170–172.

⁴² Überblick und Literatur bei *Martin Karrer*, Art. Sünde IV. Neues Testament, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 20, 375–389.

⁴³ In Äußerungen wie 2Kor 12,7 und den Peristasenkatalogen.

gehörten auf eigene Weise zum Leid Christi. Die Bedrängnisse Christi hätten die Not des Paulus gleichsam übrig gelassen, damit auch er Not und Leid für andere tragen könne. Paulus leidet deshalb – so fasst es Kol 1,24 zusammen – für den Leib Christi. Er tritt in seinem Schmerz für alle seine Leserinnen und Leser ein. Fast können wir von einem stellvertretenden Leiden des Apostels sprechen.⁴⁴

Ob auch dies für die Gespräche mit dem Islam relevant ist, bedarf der Prüfung.⁴⁵ Die Rückbindung an die Christologie, die einen Höhepunkt im Verständnis von Pauli Apostolat bildet, stellt sicher eine Schwierigkeit dar. Erwarten wir deshalb nicht zu viel. Andererseits macht der Vorgang aufmerksam darauf, dass das Leiden zentraler Erinnerungsgestalten im Islam typologisch nicht nur mit dem Leiden Jesu verglichen werden sollte.

7. Schluss

Soviel über das Leiden des Menschen über die Christologie hinaus zu sagen ist, bündeln sich die christlichen Reflexionslinien doch wieder in der Christologie. Denn das Leiden und der Tod Jesu werden zum Ausgangspunkt der Erkenntnis: Jesus tritt für die Menschen ein. Darauf können einzelne Menschen und die menschliche Gesellschaft sich stützen. Jesus, der sein Leben für andere hingab, nimmt Schuld und eröffnet Leben. Darüber hinaus gibt er der Lebenshingabe grundsätzlich einen Akzent in Richtung Gewaltverzicht.

Das ruft nach Aktualisierung in der Begegnung mit anderen Menschen und im Gespräch mit anderen Religionen, ohne dass wir die Differenzen übersehen und überspielen dürfen. Schon wenn wir die muslimischen und christlichen Aussagen über die Lebenshingabe wechselseitig unvoreingenommen wahrnehmen und dadurch auch den Reichtum des anderen erkennen, bedeutet das einen hohen Gewinn.

⁴⁴ Kol 1,24 und nochmals Eph 3,13 schreiben, Paulus erdulde seine Bedrängnisse »für euch«; das ist dieselbe Formel (*hyper hymon*) wie an Schlüsselstellen der Christologie.

⁴⁵ Andere Deutungen des Leidens, zum Beispiel die Verbindung von Leid und Erziehung Gottes in Hebr 12,5–11, gehören nicht in unseren Themenbereich. Das gilt auch für die Märtyrertheologie, die im Umbruch zum 2. Jahrhundert entsteht. Vgl. *Anna Maria Schwemer*, Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999), 320–350.